

TERESA STANEK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Wydział Teologiczny

## Jahwe i jego lud. Analiza retoryczna Wj 18,1-20,23

---

Yahweh and His People. A Rhetorical Analysis of Ex 18: 1-20,23

Niniejszy artykuł stanowi fragment szerszych badań podjętych przez autorkę wokół retoryki opowieści biblijnej w ujęciu masoretów, których zadaniem będzie analiza korpusu Wj 6,2-24,18 – stanowiącego 5 sekcji (paraszot) Księgi Wyjścia – w świetle pytania o przesłanie teologiczne, wyrażone poprzez strukturę retoryczną tekstu hebrajskiego. W „Poznańskich Studiach Teologicznych” (tom 19, 2005) został opublikowany inny obszerny fragment, będący analizą tego zagadnienia: Wj 6,2-9,35.

Analiza wykorzystuje podział tekstu dla celów publicznego czytania Tory w liturgii szabatu; zakładam, że nie jest on przypadkowy i posiada własne przesłanie teologiczne. Istnieją dwa porządki podziału: pochodzenia babilońskiego, praktykowany do dzisiaj, oraz pochodzenia palestyńskiego, który został zarzucony w XII wieku. Porządek babiloński dzieli Torę na 54 sekcji (hbr. paraszot), i w ten sposób czytana jest ona w całości w jednym cyklu rocznym (w porządku palestyńskim Tora czytana była w cyklu trzyletnim). Każda sekcja (parasza) dzieli się na siedem części (hbr. b'rachot), z których ostatnia (maftir) stanowi zakończenie i zarazem podsumowanie całości. Niektóre części zostały podzielone na mniejsze fragmenty które nazywam *segmentami* (hbr. piskaot)<sup>1</sup>. Zastosowana terminologia polska jest własną propozycją Autorki.

\*

Księga Wyjścia w ujęciu masoretów została podzielona na 11 sekcji, a każda stanowi samodzielną jednostkę tematyczną o wyraźnie zaznaczonej strukturze: wpro-

---

<sup>1</sup> Szerzej o podziale wewnętrznym Tory: *Encyclopedia Judaica*, Jerusalem 1981; t. XV, s. 1235-54 1.2.1.2. Sedarim and Parashiyot; 1.2.1.3. Sectional Divisions (Petuhot and Setumot).

wadzenie – rozwój akcji – ocena sytuacji. Każda sekcja jest powiązana z poprzedzającą i następującą po niej, tworząc jednolitą całość Księgi. Omawiana sekcja V łączy dwa, pozornie odrębne, motywy:

- przybycie Jetry, teścia Mojżesza, do obozu Izraelitów i – za jego radą – ukształtowanie struktury społeczności Izraela;
- „pojawienie się” Jahwe *na oczach całego ludu* na górze Synaj oraz proklamację *Dziesięciu Słów*.

W zachodniej tradycji egzegetycznej tak określona sekcja nigdy nie jest komentowana jako jednolita całość i bywa dzielona w różny sposób, w zależności od potrzeb egzegetów<sup>2</sup>. Artykuł został oparty na schemacie: 1\* analiza struktury tekstu oraz jej podsumowanie; 2\* rozpoznanie obrazu ludzkiego świata oraz obrazu Boga, jaki wyłania się z tekstu. Takie ujęcie wynika z uwzględnienia natury tekstu Biblii – jest to opowieść o ludzkich dziejach, ale jej istotą nie jest ani historia, ani nawet pouczenie, ale ukazanie obrazu Boga, poprzez opisanie ludzkich dziejów. Biblia, jakkolwiek jawi się jako tekst historiograficzny, faktycznie jest tekstem sakralnym, i jako taka domaga się interpretacji w obrębie hermeneutyki symboli<sup>3</sup>.

## I. STRUKTURA TEKSTU

### Część [1]

Wj 18,1-12 opowiada o pobycie Jetry, teścia Mojżesza, w obozie Izraelitów podczas drogi z Egiptu do Synaju. Tekst sprawia wrażenie swobodnej narracji, charakterystycznej dla opowieści ludów Wschodu. Narrator rozpoczyna opowiadanie wzmianką o przybyciu Jetry i powitaniu z Mojżeszem, wspominając przy okazji o obecności żony Mojżesza i jego synów, podaje ich imiona oraz przyczynę, dla której nie byli z Mojżeszem aż dotąd, a także nie zapomina nadmienić, że Jetro i Mojżesz *wymienili pozdrowienia*; (dosł.: *zapytali się jeden drugiego o szalom*). Opowiadanie o tym, co Jahwe uczynił dla Izraela wzbudza radość Jetry<sup>4</sup>, który wyraża swoje uwielbienie dla Jahwe składając Mu ofiary. W uczcie ofiarnej udział biorą Aaron i starszyzna Izraela.

Od strony retoryki tekstu uderza brak wzmianki o uczestnictwie Mojżesza, oraz częstotliwość powtórzeń kluczowych słów: *Jetro* – 7 razy; *teść* – 7 razy; *Mojżesz* – 7 razy; *JHWH* – 6 razy; *elohim* – 6 razy (przy czym: 3-krotnie z rodzajnikiem okre-

<sup>2</sup> Wj 18 zwykle jest traktowane jako samodzielny fragment. Od Wj 19,1 zazwyczaj rozpoczyna się tzw. *korpus synajski*, który podlega dalszym podziałom celem wyodrębnienia jednostek tematycznych.

<sup>3</sup> Szerzej: T. Stanek, *Dzieje jako teofania. Wewnątrzbiblijna interpretacja i jej teologiczne konsekwencje*, Poznań 2005, s. 21-26; 54-62.

<sup>4</sup> Użyty został czasownik od rdzenia: *קרא*; ten sam czasownik jeszcze tylko w: Hi 3,6 i Ps 21,7.

ślonym 7); *Izrael, Egipt* oraz czasownika *ocalić* – 5 razy; *lud* – 4 razy. Imię Jetro (które z wyjątkiem 18,6: *ja, twój teść Jetro przybywam do ciebie*, zawsze jest poprzedzone czasownikiem) wymienione zostało jedynie w tym fragmencie opowieści.

### Część [2]

Wj 18,13-24. W tej części narracji autor już nie używa imienia Jetro, a wyłącznie terminu *teść Mojżesza*. Opowieść została ujęta w formę dialogu Mojżesza i jego teścia i dotyczy zasad sprawowania sądów<sup>5</sup>. Mojżesz zasiadł rano, a cały lud *stał nad nim* aż do wieczora i Mojżesz rozstrzygał ich sprawy. Wieczorem *teść* zapytał go, co znaczy to, co robił. W odpowiedzi Mojżesz powiedział, że jeżeli ktoś z ludu chce *zapytać Boga o coś*, to przychodzi do niego, a on poucza o *prawach i o prawości* (חֲקִים וְחֹרָה). Teść Mojżesza radzi mu wybrać: *mężów szlachetnych, bojących się Boga, mężów prawych, nienawidzących przekupstwa* (w. 18,21), którym mógłby powierzyć rozstrzyganie kwestii spornych społeczności na kilku niższych poziomach, a swoje zaangażowanie ograniczyć do spraw najważniejszych. Swoją przemowę *teść Mojżesza* kończy wizją „korzyści” jakie mogą z tego wyniknąć.

W strukturze retorycznej – obok powtórzeń: *lud* – 13 razy; *elohim* – 7 razy; *Mojżesz* – 5 razy; *teść* – 3 razy; *sądzić* – 4 razy – pojawia się specyficzna terminologia. Oczekiwanie ludu na rozmowę z Mojżeszem (w. 18,13) zostało wyrażone w sformułowaniu: *stał cały lud przy Mojżeszem* (dosł. *nad*) *od rana aż do wieczora*. Uderza tutaj wybór partykuły *עַל* zamiast zwykłego *לִפְנֵי*, a w w. 18,14 jako czasownik *stał*, (zamiast spodziewanego *עָמַד*, w. 18,13) użyto *יָצַב*<sup>6</sup>. Dla określenia czasu działania Mojżesza zamiast *cały dzień*, wybrano wyrażenie *od samego rana do samego wieczora*. Należy także zauważyć termin *דָּרַשׁ* (zapytywać), który w Księdze Wyjścia pojawia się tylko tutaj, jest natomiast charakterystyczny dla Ksiąg Proroków (45 razy), 1-2 Kronik (41 razy), Psalmów (24 razy) i Powtórzonego Prawa (14 razy). Styl tej części, podobnie jak poprzedniej, charakteryzuje się swoistą rozwlekłością, emfaticznością i – szczególnie w wypowiedzi *teścia Mojżesza* – wyszukaną grzecznością. Nie występują tutaj imiona Jetro i Jahwe.

### Część [3]

Wj 18,25-27 podaje, że Mojżesz wprowadził w życie zasugerowane mu zasady organizacji społeczności. Opis, jak to zrobił – nieomal powtórzenie słów Jetry

<sup>5</sup> Hebr. *miszpat*, akk. *szappatu* oznacza nie tyle orzekanie racji stron konfliktu, ale raczej rozpoznanie słuszności działania w świetle niezmiennych zasad wpisanych w kosmiczny porządek. To myślenie potwierdza także zastosowanie słowa *דָּרַשׁ* (wyciągać, odkrywać sens) w odpowiedzi Mojżesza.

<sup>6</sup> *יָצַב* (ustawiony, mocno osadzony) – dotyczy macewot, przedmiotów; pojawia się także w odniesieniu do: Jahwe (Rdz 28,13; Am 6,7; 9,1; Iz 3,13; Ps 82,1), słowa Jahwe (Ps 119,89), anioła (Lb 22,31,31). W odniesieniu do ludzi jest używane wyłącznie wtedy, gdy chodzi o oczekiwanie na jakieś radykalne zdarzenie (Rdz 24,13,43; Wj 7,15; 15,8; 17,9; 33,21; Rt 2,5,6).

z w. 18,21b-22 – został ujęty w ramę przez frazę: *swojego teścia (posłuchał Mojżesz ... odesłał Mojżesz)*, co podkreśla dodatkowo znaczenie Jetry w ustanowieniu takiej właśnie struktury. Styl narracji nie odbiega od poprzednich części, dążąc do jak najbardziej dokładniejszego objaśnienia.

Retorykę tej części charakteryzuje chiastyczna struktura; znajdujące się w centrum zdanie nominalne: *wodzowie tysięcy, wodzowie setek, wodzowie pięćdziesiątek, wodzowie dziesiątek* (w. 18,25b), zostało „otoczone” zdaniami werbalnymi, opisującymi: 1) relacje Mojżesza do wodzów; 2) relacje Mojżesza do jego teścia. Zastosowano także charakterystyczne powtórzenia: *lud* – 2 razy; *sądzić* – 2 razy; *teść* – 2 razy; *Mojżesz* – 4 razy.

### Część [4]

Wj 19,1-6 to słowo powitania od Jahwe dla Izraela. Od tej części zmienia się styl i temat narracji. Rozpoczyna się słowami: *W trzecim miesiącu od wyjścia synów Izraela z ziemi Egiptu; w ten właśnie dzień, przybyli [na] pustynię Synaj*<sup>7</sup> i stanowi opis spotkania Boga Izraela z Mojżeszem. Bezpośrednio po rozłożeniu obozu Mojżesz wchodzi do *tego Boga* (הַאֱלֹהִים), gdzie *woła go Jahwe* i przekazuje mu, co ma *powiedzieć domowi Jakuba i oznajmić synom Izraela* (w. 19,3). Wiersze 19,4-6 to posłanie Boga do Izraela przez pośrednictwo Mojżesza. W posłaniu tym Bóg – wspominając o tym, co uczynił Egipcjowi i Izraelowi – zapowiada kim Izrael może być, gdy będzie Mu posłuszny. Część kończy się uroczystą proklamacją: *Te oto słowa powiesz synom Izraela*.

W przeciwieństwie do trzech poprzednich, styl tej części zwraca uwagę podniosłym tonem, uzyskanym przez oszczędność słów. Z wyjątkiem 4-krotnego użycia słowa *Izrael* oraz 2-krotnego *pustynia* i *Egipt*, nie ma powtórzeń. Pojawia się natomiast „techniczna terminologia” Przymierza: שָׁמַע בְּקוֹל, בְּרִית, wprowadzając w podniosły nastrój ratyfikacji Przymierza.

### Część [5]

Wj 19,7-19 to opis „przybywania” Jahwe do Izraela. Mojżesz zszedł z góry i zwoławszy starszyznę Izraela przedłożył im *sprawy* (דְּבָרִים), które przekazał mu Jahwe. Izrael ponownie (por. Wj 4,30-31) afirmuje otrzymane przesłanie, tym razem wyrażając natychmiastową zgodę *na wszystko!* Mojżesz przekazał (dosł. *zwrócił* וַיָּשֹׁב) słowa ludu Bogu i usłyszał zapowiedź, że Bóg uczyni go takim pośrednikiem, *w którego będą wierzyć na zawsze* (w. 19,9), a następnie otrzymał polecenie przygotowania ludu na bezpośrednie spotkanie ze *swoim Bogiem*. Wiersze 19,11-15 to instrukcja dotycząca przygotowania i zachowania ludu oraz jej wcielenie w życie, a w. 16-19 to opis zjawiska, jakie oglądał lud: *głosy i błyskawice, ciężka chmura, narastający głos rogu, płonąca góra Synaj, która bardzo się trzęsła*.

<sup>7</sup> Wyrażenie הַיּוֹם בַּיּוֹם (w ten właśnie dzień) pojawia się jedynie 5 razy w Biblii (Rdz 7,11; Wj 19,1; Kpł 8,34; Joz 7,25; 1 Sam 11,13).

Tekst został napisany w formie dialogowanej, przez przywoływanie wypowiedzi stron – Mojżesza i Jahwe – przez narratora. Stosunkowo duża liczba czasowników, nadająca mu wewnętrzny dynamizm, harmonizuje z dynamiką treści – ruchem bohaterów i gwałtownością przyrody. Szczególnie uderzającym jest potrójne użycie konstrukcji werbalnej: bezokolicznik absolutus plus forma osobowa, w odniesieniu do groźby przekroczenia granicy przestrzeni sakralnej (w. 19,12b-13a; dot. czasowników: *umrzeć, ukamienować, przebić strzałą*). Ponownie warto zauważyć symbolikę powtórzeń: *lud* – 14 razy; *Mojżesz* – 8 razy; *Jahwe* – 8 razy; *góra* – 9 razy. Jahwe zstąpił na *górze trzeciego dnia* – i termin ten został powtórzony 3 razy.

### Część [6]

Wj 19,20-20,14 wyróżnia się niezwykle strukturą tekstu i składa się z dwu motywów – spotkania Mojżesza i Jahwe oraz proklamacji *Dziesięciu Słów*, które w zachodniej tradycji – niezupełnie słusznie – bywają określane mianem *Dziesięciu Przykazań*. Dekalog stanowi zbiór *p o u c z e ń*, z których dwa jedynie (dotyczące zachowania szabatu i uczczenia rodziców) zawierają czasowniki w trybie rozkazującym; wszystkie pozostałe czasowniki występują w formie czasu niedokonanego<sup>8</sup>. Część ta dzieli się na 11 segmentów, z których pierwszy ukazuje postać Mojżesza, a pozostałe dziesięć – to mowa Boga, skierowana bezpośrednio do Izraela.

Pierwszy segment (w. 20-25) to opis spotkania Jahwe i Mojżesza na *szczyście góry*, który stanowi długą mowę Boga, sprowadzającą się do wysłania Mojżesza z powrotem do ludu, po to, by ostrzegł ich przed przekroczeniem granicy wyznaczającej przestrzeń sakralną. Kwestia *ograniczenia* (בלבד) dostępu do góry zajmuje kilka wersetów (19,21-24) i wydaje się sprawą fundamentalną w rozmowie Mojżesza z Jahwe<sup>9</sup>. Segment kończy się informacją, że Mojżesz *schodzi do ludu i mówi do nich*.

Segment drugi to słowa: *Przedłożył Bóg wszystkie te sprawy, mówiąc* (w. 20,1). Segment trzeci to w. 20,2-6, w którym Bóg przedstawia siebie – *Ja jestem Jahwe*,

<sup>8</sup> Ponieważ w języku hebrajskim nie ma rozróżnienia pomiędzy czynnością ciągłą i jednorazową, dlatego np. tłumaczenie *nie będziesz klamał* jest równie uprawnione jak tłumaczenie: *nie skłamasz, nie zabijesz, ....* Możliwość zastosowania tego drugiego tłumaczenia uwypukla osobistą odpowiedzialność.

<sup>9</sup> Kwestie dostępu do miejsc świętych i zasad kontaktu z boskością w rytuałach omawiają: R. Otto, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, Wrocław 1993 [oryg. 1929]; G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1978 [oryg. 1956]; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych. T. I-III. Od epoki kamiennej do misteriów eleuzyńskich*, Warszawa 1997 [oryg. 1966]; M. Eliade, *Sacrum. Mit. Historia. Wybór esejów*, Warszawa 1970; M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 2001 [oryg.: 1966]; M. M. Haran, *Temples and Temple Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of the Priestly School*, Oxford 1978; K. van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in Forms of Religious Life*, Leiden 1996.

*twój Bóg, ten który wyprowadził ciebie z ziemi egipskiej, z domu niewoli* (w. 20,2)<sup>10</sup> – *prosząc* adresata (l. poj.) o wierność Jemu (*nie miej innych bogów poza mną*) oraz o niewytwarzanie przedmiotów kultowych, nawiązujących do wyobrażeń jakichkolwiek istot. Pouczenie to zostało obwarowane ostrzeżeniem o możliwym przekleństwie i błogosławieństwie wobec praktykujących kult innych bóstw, sięgającym następnych pokoleń – czwartego (przekleństwo) i tysięcznego (błogosławieństwo). Segment czwarty (w. 20,7) dotyczy *wzywania* (שָׁאָה) imienia Bożego<sup>11</sup>, piąty (w. 20,8-11) to *nakaz* uczczenia dnia szabatu, a szósty – *nakaz* uszanowania rodziców (w. 20,12). Wiersz 20,13 został rozbity na cztery segmenty, ujmujące cztery kolejne pouczenia dotyczące relacji w społeczności klanowej, stąd w. 20,14 stanowi segment jedenasty – pouczenie dotyczące uszanowania własności bliźniego.

Część ta zwraca uwagę nietypową strukturą podziału wewnętrznego, i wydaje się, że podział na 11 segmentów współgra z podziałem całej Księgi na 11 sekcji.

### Część [7]

Ostatnia część, Wj 20,15-23 dzieli się na dwa segmenty. Wersety 20,15-18 opisują reakcję ludu na obserwowane zjawisko – strach, który sprawił, że stali z daleka, i poprosili Mojżesza, żeby Bóg rozmawiał z nimi tylko przez jego pośrednictwo. Mojżesz odpowiedział tyle uspokajająco (*nie bójcie się...*), co stanowczo (partykuła לָא), po czym *zbliżył się do ciemnej chmury, w której był Bóg*. Wiersze 20,19-23, stanowiące *zakończenie* tej sekcji (maftir), to ponowne napomnienie, aby nie tworzyć posągów kultowych (por. w. 20,4)<sup>12</sup> oraz pouczenie co do budowania ołtarzy – tylko z ziemi lub nieociosanych kamieni, ustawionych bez postumentu.

Cechą języka pierwszego segmentu jest zmaganie się z potrzebą wyrażenia niezwykłości doświadczenia: *cały lud widział głosy i pochodnie, i głos rogu, i górę dymiącą* (20,16). *Widzenie* spowodowało trwogę i wolę słuchania raczej Mojżesza aniżeli bezpośrednio Jahwe. Drugi segment wprowadza nową w tej Księdze formułę: *tak powiesz ...* (כֹּה תֹאמַר)<sup>13</sup>, mającą za cel wzmocnienie wymowy danego polecenia, którą jeszcze uwypukla stwierdzenie Boga: *z nieba rozmawiałem z wami...*

<sup>10</sup> Jest to najpełniejsze przedstawienie Boga Izraela, które można określić jako Jego *prawdziwe imię*; składa się z 1\* zawołania kultowego z epoki Patriarchów, 2\* wspomnienia ucisku w Egipcie i wyświadczonego dobrodziejstwa, 3\* połączonego frazą: *twój Bóg*. Słowo *twój Bóg* w TM jest akcentowane przez *atnach*, a jest to najsilniejszy akcent w zdaniu, kierujący uwagę na podmiot wypowiedzi. Użyty w tym ostatnim wyrażeniu zaimek drugiej osoby liczby pojedynczej występuje wprawdzie dość często w tekstach Biblii w odniesieniu do całego ludu Izraela, ale może być także interpretowany jako wezwanie adresowane do pojedynczej osoby

<sup>11</sup> Użycie tego czasownika sugeruje kontekst kultowy.

<sup>12</sup> W w. 20,4 został użyty czasownik w czasie niedokonanym (לֹא תַעֲשֶׂה); w w. 20,20 ten sam czasownik został wzmocniony przez nun paragogeniczne (לֹא תַעֲשֶׂהוּ).

<sup>13</sup> W całej Biblii pojawia się tylko 11 razy, w Księdze Wyjścia najczęściej w formule wprowadzającej do *Księgi Przymierza*.

W tej części znowu pojawiają się znamienne powtórzenia słów: *lud* – 7 razy, *Bóg* – 5 razy; *Mojżesz* – 4 razy; *widzieć* – 3 razy.

### Wnioski teologiczne

Pierwsza jednostka tematyczna (części [1], [2], [3]) dotycząca obecności Jetro, stanowi zamkniętą, łatwą do wyodrębnienia całość. Narrator posługuje się stylem potocznym, dającym wrażenie zwartej opowieści, jednakże pomimo realizmu z jakim opisuje wydarzenia, przenosi myślenie w obszar symboliczny. Umieszczenie opowiadania o przybyciu *teścia Mojżesza* na początku pierwszej z dwu sekcji przedstawiających zawarcie Przymierza (*Jetro*: Wj 18,1-20,23 i *Miszpatim*: Wj 21,1-24,18), stanowi nie tylko wyzwanie dla egzegezy, ale także ważną wskazówkę co do rozumienia Przymierza w tradycji żydowskiej. Zastosowana terminologia oraz symboliczne powtórzenia niektórych słów skłaniają raczej do zdumienia wewnętrzną treścią, aniżeli pozwalają opisać realia ludzkiego świata, w którym zaszły te wydarzenia. Problemy egzegetyczne tej części pojawiają się na kilku płaszczyznach, z których dwie mają znaczenie zasadnicze.

Wyraźną trudnością jest wprowadzenie do opowieści obecności żony i synów Mojżesza – przedstawiając ich imiennie oraz podając przyczyny ich uprzedniej nieobecności (co wskazuje na zainteresowanie szczegółami), narrator stwierdza, że *Mojżesz przywitał się z teściem*, nie zwracając już więcej żadnej uwagi na obecność żony i synów. Podążając za myślą Coats'a o znaczeniu opisów małżeństw w Biblii, również tę opowieść należy rozumieć jako metaforę relacji pomiędzy ludami<sup>14</sup>. Analizując opowiadania o Patriarchach w kontekście potomstwa, jako wyrazu powstania i biologicznego rozwoju lud Izraela, Coats wskazuje na symboliczne znaczenie takiej konstrukcji opowiadania o małżeństwie Mojżesza, w której nie ma praktycznie miejsca dla ukazania jego relacji do żony, natomiast nieustannie podkreślana jest jego relacja do teścia (por. Wj 2,21; 3,1; 4,18). Ponieważ opisy dziejów Patriarchów były ukierunkowane na ukazanie podstaw istnienia Izraela jako ich potomstwa, stąd narracje koncentrują się na relacjach małżeńskich. Życie i aktywność Mojżesza nie były związane z etnicznym rozwojem ludu Izraela, ale relacją już istniejącego ludu do ludów sąsiednich, dlatego występuje wyłącznie odwołanie do teścia, jako symbolu relacji, w które wchodzi się nie poprzez więzy krwi, ale poprzez okoliczność wspólnoty ekonomicznej i kulturowej. W takiej interpretacji *teść* symbolizuje ludy, do wspólnoty których dołącza *Izrael*.

Spostrzeżenie to można przenieść także na pytanie o symboliczny sens spotkania Mojżesza i jego teścia tuż przed zawarciem Przymierza, gdyż w tym jawi się najistotniejszy problem w kompozycji omawianej sekcji. Już wczesna tradycja żydowska zauważa, że opowieść ta nie harmonizuje z chronologią wydarzeń<sup>15</sup>. Po

<sup>14</sup> G. W. Coats, *Moses. Heroic Man, Man of God*, Sheffield 1988; G. W. Coats, *The Moses Tradition*, Sheffield 1993. W obydwu narracjach (Wj 2,16-22; 18,1-27) Mojżesz ani razu nie rozmawia ze swoją żoną. Dialogi Abrahama, Izaaka i Jakuba z ich żonami dotyczyły potomstwa.

<sup>15</sup> Zob. N. M. Sarna, *Exodus; The JPS Torah Commentary*, Philadelphia 1991, s. 97-98.

pierwsze, nie na miejscu wydaje się zawarta w w. 18,5b informacja o obozowaniu Izraela pod *górką Bożą*, skoro w w. 19,2 dowiadujemy się, że *przybyli na pustynię Synaj*. Dalej pojawia się trudność z objaśnieniem, jakiej *tory* i jakich *praw* naucza Mojżesz (w. 18,16), skoro zostały one dane dopiero w akcie Przymierza; czym jest w istocie ofiara Jetry (i uczta z nią związana), skoro zasady składania ofiar ustalone zostały dopiero potem. Idea wyboru mężów współodpowiedzialnych z Mojżeszem za wspólnotę i ustanowienie struktury w Wj 18 została przypisana Jetrze, podczas gdy w Pwt 1,13 to Mojżesz przedstawia to jako swoją osobistą decyzję<sup>16</sup>. Na końcu pojawia się jeszcze trudność z objaśnieniem obecności *teścia Mojżesza* w czasie odejścia z Synaju (Lb 10,29-33), gdzie na prośbę Mojżesza ma zostać przewodnikiem w dalszej drodze, chociaż Wj 18,27 podaje, że *Mojżesz wyprowadził swego teścia i odesłał go do jego kraju*.

Wydaje się, że spostrzeżenie Coats'a dotyczące małżeństwa Mojżesza, może być kluczem do zrozumienia celu, dla którego opowieść o spotkaniu Jetry z Mojżeszem właśnie tu została umiejscowiona. Izrael, który patrząc na konfrontację swego Boga Jahwe z faraonem, bogiem Egiptu<sup>17</sup>, rozpoznał Go jako bóstwo o mocy znacznie przekraczającej kompetencje bóstwa opiekuńczego, stoi teraz wobec najważniejszego doświadczenia – perspektywy zawarcia Przymierza, którego *znakiem* będą *prawa i przykazania*. Pojawienie się Jetro – który uosabia cywilizację starszą od Izraela – ukazuje, że Izrael wchodzi w *relację obłubieńczą*<sup>18</sup> nie poza rodziną ludów, ale wśród nich, przejmując od nich pewne tradycje (tak można rozumieć pouczenie dane przez Jetro Mojżeszowi, dotyczące zorganizowania zasad funkcjonowania społeczności). Jednakże tradycje te nie mogą zostać przyjęte bezkrytycznie, dlatego wprowadzenie postulowanych przez Jetro zasad podlega konsultacji z Bogiem.

Takie rozumienie wzmacnia specyficzna terminologia – w sekcji [2] ani razu nie pojawia się słowo Jahwe, imię własne Boga Izraela, natomiast 7-krotnie występuje termin *Bóg* (אֱלֹהִים). W tej części również zabrakło imienia Jetro, przy 3-krotnym powtórzeniu terminu *teść Mojżesza*. Oprócz symbolicznej liczby powtórzeń niektórych terminów, uderzają także inne elementy struktury: np. zachowanie ludu w oczekiwaniu na rozstrzygnięcie spraw: *cały lud stał* (עמד) – taka postawa odnosi się częściej do postawy służby, trwania w gotowości. Można to odnieść do gotowości posłuszeństwa oznajmianym przez Mojżesza zasadom postępowania zgodnie z *prawami i prawością*, które już przygotowuje werbalnie wyrażoną zgodę na *Słowo Jahwe* (Wj 19,8; 24,7). Ważnym jest także przedmiot wprowadzonej regulacji (struktura społecz-

<sup>16</sup> Por. także Lb 11,16.24.25 – gdzie Jahwe osobiście ustanawia „pomoc” dla Mojżesza w postaci *siedemdziesięciu starszych*.

<sup>17</sup> Por. T. Stanek, „Kto jest bogiem w Egipcie” – analiza retoryczna Wj 6,2-9,35, „Poznańskie Studia Teologiczne” 19 (2005), s. 9-25.

<sup>18</sup> בְּרִיתָהּ oznacza *kontrakt*, przy czym termin ten odnosi się zarówno do więzi politycznych, klanowych, jak i małżeńskich. Ta ostatnia więź bardzo często jest przywoływana dla zrozumienia idei Przymierza, zarówno przez proroków, jak też w myśli mądrościowej i modlitwach. Tradycja żydowska nazywa przykazania nadane przez Jahwe *obraczką ślubną*.



ności) oraz jej cel (aby nie męczył się lud i Mojżesz), co zwraca uwagę na przedmiot i cel *praw i zasad*, które będą dane w Przymierzu – przykazania w zakresie formowania zasad życia społecznego nie odbiegają od regulacji wśród ludów ościennych, a ich celem jest dobro ludzkiej społeczności.

Opowieść o spotkaniu z Jetro kończy się słowami: *Mojżesz odesłał swego teścia; i wyprawił go do jego kraju* (w. 18, 27). To jedyne w swoim rodzaju spotkanie – zaślubiny Boga ze swoim ludem – nie dokonuje się w obecności obcych. Ale *teść Mojżesza* pojawi się ponownie, gdy Izrael będzie odchodził spod *Bożej Góry* (Lb 10,11nn). Umieszczenie obecności Jetro, jako bezpośredniego tła dla aktu zawarcia Przymierza, można rozumieć jako antycypację uniwersalizmu Przymierza synajskiego; odesłanie Jetry jeszcze przed formalnym aktem zawarcia Przymierza, a jego pojawienie się przed opuszczeniem Synaju jest znakiem ekskluzywności Izraela. Takie napięcie pomiędzy – wykluczającymi się? – aspektami Przymierza zostało integralnie wpisane w jego istotę, i pozostało aktualnym na przestrzeni całej historii Izraela, judaizmu i chrześcijaństwa<sup>19</sup>.

Opisy spotkania Jahwe ze swoim ludem (części: [4], [5], [6], [7]) zostały ujęte w słowa, które mają wskazać na niewyrażalność tego doświadczenia i jego epifanijny charakter. Pierwszym elementem jest opis „zachowania się” góry, który został ujęty w znane i powszechnie stosowane schematy opisów pojawiania się bogów<sup>20</sup>, a drugim – akcent na zachowanie czystości rytualnej i wyznaczenie sfer dla poszczególnych grup społeczności kultowej<sup>21</sup>. Do bezpośredniego spotkania z Bogiem zostali dopuszczeni jedynie wybrani, ale *Słowo* (fundamentalne przesłanie) zostało skierowane bezpośrednio do całego ludu po tym, jak Jahwe *na oczach całego ludu zstąpił na górę Synaj w ogniu*. Reakcja ludu opisana przez czasownik *דרעך* *drzeć*, *trząść się*, typowy dla opisów pojawiania się bóstwa. Takie ujęcie wskazuje równocześnie na rozumienie konieczności pośrednictwa oraz na bezpośredniość relacji Boga i jego ludu – napięcie wpisane w religię Izraela, judaizm i chrześcijaństwo.

<sup>19</sup> Przykładem takiego napięcia jest dyskusja nad dopuszczeniem nie-żydów do możliwości studiowania Prawa Mojżeszowego, a także kwestii prozelityzmu. Brak możliwości rozstrzygnięcia tej kwestii w judaizmie najdobitniej ukazują: orzeczenia *Domu Hillela* i *Domu Szammai* na temat czego musi nauczyć się prozelita (tylko przykazania miłości – całej Tory), oraz Rabbich: Meira i Johanana ben Zakkai co do oceny nie-żydów studiujących Prawo – pierwszy twierdzi, że poganin studiujący Torę jest równy najwyższemu kapłanowi; drugi, że winien jest śmierci. Napięcie to zostało zachowane także w chrześcijaństwie, poprzez koncepcję powszechności zbawienia, oraz Kościoła jako wspólnoty ekskluzywnej.

<sup>20</sup> Por. H. W. F. Saggs, *The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, London 1978; H. Witezyk, *Teofania w psalmach*, Kraków 1985; N. Wyatt, *Myths of Power. A Study of Royal Myth and Ideology in Ugaritic and Biblical Tradition*, Münster 1996; S. Cinal, *Ba'al z Ugarit a inni bogowie burzy starożytnej Syrii i Palestyny*, Kraków 1997; P. Beck, *Imaginary and Representation. Studies in the Art and Iconography of Ancient Palestine. Collected Articles*, Tel Aviv 2002; A. R. W. Green, *The Storm-God in the Ancient Near East*, Winona Lake 2003.

<sup>21</sup> O zasadach dostępu do miejsc świętych: przypis 9.

Przybycie Izraela na Synaj o *trzecim nowiu od wyjścia z Egiptu*<sup>22</sup> należy rozumieć także w sposób symboliczny. Pojęcie *trzeciego dnia* w terminologii biblijnej zawsze wiąże się z wydarzeniem szczególnym, dniem potężnej ingerencji Boga, definitywnym objawieniem Jego zamysłu. Ale tekst sugeruje jeszcze inną symbolikę. Cassuto sugeruje, że był to siódmy tydzień od wyjścia z Egiptu<sup>23</sup>, a tę sugestię podejmuje Balentine wskazując na analogię do siódmego dnia stworzenia, przez co nadaje wydarzeniu kontekst liturgiczny<sup>24</sup>. W takim ujęciu możliwe jest powiązanie archaicznego *siódmego dnia* stworzenia z *siódmym dniem* w liturgii Izraela i ukazanie obecności Boga w dziele stworzenia i w więzi z ludźmi.

Części [4], [5] i pierwszy segment [6] oparte na strukturze dialogu Jahwe i Mojżesza, cechuje wyszukana stylistyka, której celem jest podkreślenie niezwykłości wydarzenia. W tym fragmencie wyakcentowana też została rola Mojżesza jako pośrednika. Taka jego rola jawi się przede wszystkim w przekazywaniu słów od Jahwe do ludu i odwrotnie (w. 19,3.7-9) oraz poprzez decyzję Boga, nadającą postaci Mojżesza wymiar szczególny – tego, *w którego uwierzą* (w. 19,9). Narrator ukazuje go również jako tego, który *przygotowuje i wyprowadza* lud, aby przywitał Jahwe, *ustawiając go u podnóża góry* (w. 19,17). Trzykrotne *wejście i zejście* Mojżesza dodatkowo uwypukla ten aspekt jego posłannictwa. Jednakże najważniejsze przesłanie, *Dziesięć Słów*, zostało powiedziane przez Jahwe wprost do całego Izraela, bez pośrednictwa Mojżesza!

Pozostały fragment części [6], Dekalog – stanowiący mowę podzieloną na dziesięć segmentów – cechuje prostota wypowiedzi przy zachowaniu stylu pouczenia. Struktura retoryczna podpowiada, że fragment ten domaga się szczególnego potraktowania w analizie przesłania, co znalazło wyraz w całej tradycji myśli biblijnej i pobiblijnej. Charakterystyczne cechy *Dziesięciu Słów* można ująć w trzech punktach<sup>25</sup>:

- Charakter osobowy – pouczenia są sformułowane w drugiej osobie liczby pojedynczej. Schemat *JA-TY* nie tylko nie znajduje się nigdzie w dokumentach prawnych starożytnego Bliskiego Wschodu, ale stanowiłby *curiosum* w literaturze prawniczej; w taki sposób może zwracać się mistrz do swego ucznia, czy pan do podwładnego, ale nie prawodawca, zainteresowany wypełnieniem pewnej powinności.
- Charakter przymierza – wszystkie pouczenia są tak sformułowane, że wykraczają poza specyficzny czas i okoliczności, a tym samym, nie mogą podlegać orzecznictwu sądowemu i karaniu, które musi być związane z okolicznościami przestępstwa. Adresowane są bezpośrednio do każdego człowieka i zobowiązują w sumieniu, a postępujący wbrew nim, sam siebie wyklucza ze wspólnoty Przymierza.

<sup>22</sup> Tak tłumaczy to m.in. *New JPS Torah*. Hebrajskie słowo שְׁמִינִי bywa tłumaczone jako *miejsiąc* lub *nów księżycy*, natomiast dodane wyrażenie בַּיּוֹם הַהוּא (w *ten właśnie dzień*) sugeruje konkretny dzień w kalendarzu.

<sup>23</sup> U. Cassuto, *Commentary on the Book of Exodus*. Jerusalem 1967.

<sup>24</sup> S. E. Balentine, *Torah's Vision of Worship*. Minneapolis 1999, s. 121-136.

- Uniwersalizm – wszystkie odnoszą się do każdego członka Przymierza, niezależnie od jego statusu społecznego, rodzinnego, wieku, stanu i okoliczności życia. Uniwersalizm ten jest tak głęboki, że przekracza także wszelkie ramy czasowe historii i jest obowiązujący dla każdego nowego pokolenia.

Cechy te ujawniają dwa ważne rysy Dekalogu – ukształtowanie więzi i pouczenie. Obydwa zachodzą na siebie po części, ale pozostając także w opozycji ukazują unikalny rys Boga Izraela – relację z człowiekiem i wspólnotą. Od strony treści Dekalog obejmuje dwie sfery życia społeczności – sferę kultową, ujętą w segmenty 2-5, oraz sferę życia codziennego, ujętą w segmenty 7-11; sfery te zostały połączone nakazem czci rodziców (segment 6), jedynym przykazaniem związanym z nagrodą za przestrzeganie.

Część [7] składa się z dwu segmentów. Pierwszy nawiązuje znowu do opisów teofanii oraz przywołuje rolę Mojżesza jako pośrednika, tym razem na prośbę ludu (w. 19,16), drugi (kończący całą sekcję) ponownie stanowi pouczenie. Jahwe ponownie zwraca się o nietworzenie posągów kultowych, a kończy pouczeniem co do budowy ołtarza i zasad składania ofiar. Przywołanie w podsumowaniu zasad dotyczących tworzenia przedmiotów kultowych (posągi, ołtarze) zdaje się wskazywać na szczególną wrażliwość w tych właśnie kwestiach. W religiach ludów ościennych przedmioty kultowe stanowiły fundamentalne medium relacji pomiędzy niewidzialnym bóstwem a ludźmi. Zakaz tworzenia wizerunków (nie będący tu jeszcze zakazem stosowania innych przedmiotów kultowych, np. macewy) wskazuje na konieczność odnalezienia innych symboli. W rozwoju religii Izraela stawało się nim coraz wyraźniej *słowo* (prawo i opowieść)<sup>26</sup>.

## II. OBRAZ ŚWIATA

Ponieważ Izrael zawsze ukazuje swego Boga poprzez opowieści o ludziach i o tym, co się im przydarzyło, dzięki temu tekst w swojej podstawowej warstwie przynosi obraz ludzkiego świata. W omawianej sekcji obraz ten jawi się na dwa sposoby. W częściach [1], [2], [3] naturalistyczny opis – spotkania, rozmowy, uczta ofiarna – przynosi bogactwo informacji o życiu semi-nomadów; w częściach [4], [5], [6], [7] – poprzez postać Mojżesza jako przywódcy oraz poprzez prawa nadane przez Jahwe – jawi się obraz większej wspólnoty i wartości, wokół których została zorganizowana.

---

<sup>25</sup> Por. M. Weinfeld, *Israelite Religion*, [w:] *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7 (16), s. 481-497, NY 1993. Weinfeld wymienia pięć cech, akcentując apodyktyczny charakter Dekalogu jako zbioru przykazań.

<sup>26</sup> O teologii wizerunku: T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven 1976; D. Lorton, *The Theology of Cult Statues in Ancient Egypt* [w:] *Born in Heaven, Made in Earth. The Making of the Cult Images in the Ancient Near East*, Winona Lake 1999; T. Stanek, *Jahwe a bogowie ludów..*, s. 80-82; P. Beck, *Imaginary and Representation. Studies in the Art and Iconography of Ancient Palestine. Collected Articles*, Tel Aviv 2002.

Spotkanie Mojżesza z jego teściem ukazuje świat, w którym mężczyźni podejmują wszystkie istotne decyzje, ale w którym istnieją także kobiety i dzieci, i do nich także te decyzje się odnoszą. Część [2] ukazuje także, że ten świat rządzi się takimi prawami, które przekraczają kompetencje zwykłych ludzi i wymagają konsultacji z bóstwem kierującym i objaśniającym je. Jest to dość istotny element myślenia ludów starożytnego Bliskiego Wschodu, gdzie sprawiedliwość międzyludzka zawsze była oceniana w świetle *odwiecznych praw* (me, maat). Obraz Mojżesza rozsądzającego osobiście wszystkie niejasne kwestie przywodzi na myśl kulturę egipską, w której faraon był instancją osobiście rozstrzygającą spory. Propozycje Jetry to nie tylko egalitaryzm prawny, ale także inna koncepcja struktury sądowniczej, bliższa ludom Mezopotamii, a wywodząca się z faktu, że prawa były promulgowane, a zatem mogły być znane na różnych szczeblach, i na różnych szczeblach rozstrzygane spory.

Wprowadzenie opisanych w Wj 18,19-22 zasad *sądzienia* dopomogło w ukształtowaniu się struktury hierarchicznej, której stabilność została naruszona przez egalitaryzm Dekalogu. Egalitaryzm ów, jawiący się na dwu płaszczyznach: 1\* w bezpośredniości nadania *Dekalogu*; 2\* w sformułowaniach odwołujących się do relacji osobowych, wskazuje na to, że każdy człowiek osobiście został zaproszony do rozstrzygania wątpliwości we własnym sumieniu. Jednakże nie może się to dokonywać poza wspólnotą – wprowadzenie *pośrednictwa* wskazuje na ukonstytuowanie struktury instytucjonalnej oraz znaczenie przywódcy jako instancji odnośnej.

W obrazie świata akcent został położony na relacje międzyludzkie, które mają prowadzić do ukonstytuowania wspólnoty, a nie tylko przypadkowego zgromadzenia, połączonego wspólnym interesem. Cały skomplikowany system zależności w religii Izraela stanowi podłoże, w którym człowiek ma możliwość i obowiązek samookreślenia – zarówno wobec swego Boga jak też wobec społeczności, w której żyje.

### III. OBRAZ BOGA

Opisy spotkania z Bogiem powierzchownie przypominają opisy teofanii w religiach kosmicznych, jednakże tylko w zakresie opisu zachowania przyrody. Brakuje natomiast opisu wyglądu Boga i towarzyszącego mu dworu, który został zastąpiony *przypomnieniem wielkich dzieł Boga*<sup>27</sup>. Jahwe – Bóg Izraela został opisany – tylko i wyłącznie – poprzez świadectwo o Jego obecności oraz przez to, co uczynił dla Izraela.

W części [1] Jahwe został przedstawiony przez *opowiadanie* o tym, jak On ocalił Izraela oraz przez *wyznanie wiary*: *teraz wiem, że Jahwe największy jest spośród wszystkich bogów* (w. 18,11)<sup>28</sup>. Ta Jego wielkość wynikająca ze zwy-

<sup>27</sup> W mitach religii kosmicznych teofanie opisują nie tylko zachowanie przyrody, ale także wygląd bogów oraz ich siedziby.

<sup>28</sup> Słowa Jetro to klasyczna fraza wyznania wiary (np. Wj 15,11; Pwt 4,7; Pss 50,1; 86,8; 97,9; 135,5; 2Krl 19,19; Iz 37,18-20), a jej źródłem jest poznanie działania Jahwe na rzecz Izraela. Jesz-

cięstwa nad bogami Egiptu, wciąż jednak pozostawała w obrębie porównania Jahwe do innych bóstw, które z różnych powodów stają ze sobą w szranki<sup>29</sup>. W częściach [2] i [3] został przywołany jako autorytet wobec ludzkich rozstrzygnięć. Ten obraz ewoluuje w częściach [4], [5], [6], [7], gdzie Bóg został przedstawiony jako autorytet bezwzględny; Jahwe daje pouczenia i polecenia, uzyskując w odpowiedzi wolę bezwzględnego posłuszeństwa, zarówno od Mojżesza jak i od całego ludu. Posłuszeństwo Bogu stanowi charakterystyczny rys religii Izraela, judaizmu i chrześcijaństwa, i wiąże się z ustanowieniem *prawa* (zasad postępowania) jako medium relacji<sup>30</sup>.

Nade wszystko uderzający jest fakt, że: 1\* Jahwe ostatecznie mówi do ludu bez pośrednika; 2\* pouczenie zasadniczo dotyczy spraw wspólnoty; 3\* sprawy kultowe zostały potraktowane tylko w zarysie (rytualne wzywanie imienia boskiego, przedmioty kultowe, ołtarz) i stanowią „obramowanie” dla zasad relacji międzyludzkich<sup>31</sup>. Jahwe jawi się tutaj jako Bóg, który wchodzi w relację z ludźmi bezpośrednio i osobiście, we wspólnocie, bez konieczności pośrednictwa.

W tym świetle dopiero ujawnia się oryginalność połączenia tych pozornie różnych jednostek tematycznych w jednej sekcji – obecność postaci i ich wypowiedzi, zastosowanie imion *Jahwe*, *Elohim* ukazuje, że *oblicze Boga Izraela* zależne jest od osobistej relacji do Niego. Relacja ta została opisana jako Przymierze, i każdy wprowadzony do niej człowiek doświadcza szczególnej więzi. Więź ta jest 1\* ekskluzywna, 2\* opierająca się na byciu *wybranym przez Boga*, 3\* na wolnej odpowiedzi zaproszonego do niej człowieka, 4\* żyjącego we wspólnocie wybranych ludzi.

Obraz Boga został związany całkowicie z relacjami w ludzkiej wspólnocie, będącej podmiotem Przymierza. Bóg, pomimo całego autorytetu z jakim przemawia, nie przedstawia się tutaj jako zatroskany o własne sprawy, ale jako całkowicie oddany sprawom ludzi, nakreślając obraz ich wolności. Jest to jeden z najważniejszych rysów tego Boga i podstawa wszelkiego o Nim mówienia. Bogowie ludów jawili się jako postaci ontycznie niezmiennie; ich natura została określona w momencie ich pojawienia się w porządku kosmicznym i w odniesieniu do tego porządku; natura Jahwe nigdy nie została określona w ten sposób. Ponieważ Jahwe pojawił się w relacji do konkretnych osób, Jego natura odkrywa się kolejno poprzez te dynamiczne, coraz to nowe relacje.

cze jeden z aspektów ukazujących znaczenie obecności Jetro – to rozpoznanie potęgi Jahwe przez *obcych*, słuchających opowiadań o tym, co było udziałem Izraela. Jahwe jest tym Bogiem, który siebie samego daje poznać tylko na doświadczeniu dziejowym Izraela.

<sup>29</sup> Mity akadyjskie, sumeryjskie, egipskie.

<sup>30</sup> W religiach kosmicznych nie znana była postawa *wiary* czy *posłuszeństwa*. Bogowie – jako wpisani integralnie w materię przyrody (immanencja) oraz zależni od siebie nawzajem (politeizm) – mieli ograniczone możliwości oddziaływania, a zatem także ograniczone możliwości spełnienia potrzeb swoich podopiecznych. Monoteizm wczesnego Izraela wyraził się w ujęciu Boga Jahwe jako siły mającej możliwość działania we wszystkich bez wyjątku sferach życia.

<sup>31</sup> Objawienia bogów w religiach kosmicznych miały na celu także ustanowienie zasad relacji i „współpracy” bogów i ludzi, ale: 1) dokonywało się to zawsze poprzez pośrednictwo króla (bóstwa kosmiczne) lub patriarchy rodu (bóstwa opiekuńcze); 2), dotyczyło kwestii kultowych, fundamentalnej płaszczyzny spotkania bóstw i ludzi.